Hi14_29
Mi14-29
17 cops
CAPITULO 15 y 12

DOMINGO PLÁCIDO

LA SOCIEDAD ATENIENSE

La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Enric Satué
Ilustración de la cubierta: Lécito atribuido al Pintor de Villa Giulia, procedente de Atenas, *c.* 460 a.C.
© 1997: Domingo Plácido, Madrid
© 1997 de la presente edición para España y América:
CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.), Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-821-8
Depósito legal: B. 28.622-1997
Impreso en España
1997. – HUROPE, S.L., Recared, 2, 08005 Barcelona

A Elvira

DOMINGO PLACIDO, LA SOCIEDAD ATENIENSE
UNIDAD 3.
CAP 12.
Hi43_017B
10 copis.
7.9.00.

12. EL PENSAMIENTO Y LA RELIGIOSIDAD. FILÓSOFOS, ORADORES Y SOFISTAS. ADIVINOS E INTÉRPRETES DE ORÁCULOS. FIESTAS Y RITUALES

Desde el punto de vista de la evolución social de la ciudad, las manifestaciones en el mundo del pensamiento y de la religiosidad interesan, no sólo como reflejo de las preocupaciones mismas que surgen en la comunidad a partir de los problemas derivados de la convivencia, sino también como expresión de los elementos que sirven para que el grupo como tal se haga una idea de la propia imagen. En el primer aspecto, el pensamiento y las prácticas de sublimación del mismo revelan cómo pueden ser percibidos los conflictos y cuáles pueden ser los mecanismos que sirven para su enmascaramiento. Durante la Pentecontecia, la colectividad ateniense vive la conciencia de que la ciudad ha superado en su propia dinámica histórica los conflictos derivados del desarrollo social procedente de la *stásis* arcaica. La nueva *pólis* representa la imagen de la concordia y la capacidad de convivencia, creadas paralelamente al desarrollo de la conciencia de superioridad griega sobre el bárbaro, factor apoyado en los triunfos en las guerras médicas y fundamento teórico del desarrollo de una forma de dependencia que considera al bárbaro esclavo por naturaleza. El papel de Atenas en las victorias de las últimas etapas de la guerra y la proyección de ésta hacia la paz de Calias introducen paralelamente un nuevo desequilibrio, que se traduce en los discursos atenienses en Esparta en las vísperas de la guerra. Atenas es, según los argumentos allí expuestos, superior a los demás griegos que, en definitiva, le deben la libertad frente a los bárbaros. La superioridad escalonada, en una igualdad lograda gracias a la existencia de conspicuos organizadores, se plasma en las formas más sobresalientes del pensamiento, proyectadas en la sofística y en las teorías de Anaxágoras, donde el *noûs* organiza un mundo heterogéneo y permite la convivencia de las homeomerías, partes diversas, pero equivalentes, de un mundo caótico que recibe su organización de la hegemonía del *noûs*. Esta imagen se plasma en el papel directivo del orador, en el papel directivo del político, en el de Atenas misma y en el del artista que organiza en la práctica la creación de una imagen panhelénica de la Atenas triunfadora, que también pretende convertirse en sede de fiestas y rituales que se asientan como patrimonio de todos los griegos, dirigidos y organizados por Atenas.

La creación de una imagen triunfante, basada en realidades, es al mismo tiempo parte del proceso por el que se comienzan a hacer patentes las debilidades del sistema. El optimismo se hace, desde su aparición, reflejo de lo positivo y máscara de los aspectos negativos. Tucídides supo señalar, desde el comienzo de la *Historia* por él narrada, que el triunfalismo ateniense, que enarbola su función liberadora, se utiliza para justificar la aparición de nuevas formas de servidumbre. Atenas pasó a ser, de liberadora, esclavizadora de las ciudades griegas. El historiador ateniense fue especialmente sensible a la transformación de la ciudad, como ya había empezado a notar el otro narrador que lo precedió en la labor de testimonio de las realidades de su tiempo, Heródoto, que empezó a ser consciente de que, si las guerras médicas habían sido expresión de la lucha de griegos contra bárbaros, lo que en sus tiempos comenzaba a producirse era el enfrentamiento entre griegos. Ante esa realidad, el originario optimismo sofístico representado por Protágoras se deriva hacia múltiples direcciones, que desembocan en el amaneramiento de las técnicas de persuasión a través de la retórica, en el descarnamiento de la conciencia del conflicto y de la prevalencia del más fuerte, en el rechazo violento de cualquier tipo de contradicción hasta el punto de llegar a negar su existencia y considerarla sólo manifestación falsa y engañadora de los sentidos. De Gorgias a la escuela socrática, la guerra se muestra como el ámbito de desarrollo de formas de pensamiento múltiples, todas ellas reveladoras del descarnamiento social que tuvo como escenario el período en que la guerra misma se desarrolla. Técnicas de persuasión e ideas justificadoras de las mismas en el terreno de la teoría de las relaciones humanas se complementan con las teorías que niegan la validez de tales técnicas como manifestaciones superficiales de los aspectos más negativos del ser humano, cuya esencia quedaría anclada en formas de expresión y referidas a tipos de comunicación social propios del arcaísmo, renovado para desempeñar la nueva misión en la ciudad, la de hacer resaltar en ella los valores que adquieren un marchamo de permanente para poder servir de alternativa al sistema de circulación de ideas que se propagó en el mundo de la Pentecontecia. Ya en la guerra, se desarrollan las actividades de los sofistas y de Sócrates, reflejo del mismo fenómeno social contradictorio, símbolo de la colaboración que podían prestar los oradores en la democracia, así como de los excesos a que se podía llegar como consecuencia del deterioro de la concordia de pleno siglo V, y de los caminos que podían adoptar la actitudes marginalizadas cuando el panorama que se ofrecía era la participación en la democracia o la oposición, en principio posturas cuyas posibilidades de éxito eran muy reducidas.[1] Sin embargo, la guerra, con sus cambios, va haciendo posible el desarrollo de sistemas de oposición que pueden llegar a plasmarse en los movimientos oligárquicos de 411 y 404. El proceso mismo justifica el carácter adaptativo del pensamiento socrático, desde la marginalidad, para quedar de nuevo fuera de los círculos integrados tras el fracaso de los movimientos antidemocráticos. Lue-

go, la lucha del socratismo se convirtió en arma de las luchas del siglo IV, pero, en su momento, el pensamiento del maestro está integrado en la marginación misma de la ciudad en guerra. Sócrates y los sofistas son, en su conjunto, el resultado intelectual de la diversidad social de la ciudad.

En otro orden de cosas, la cohesión de la colectividad como tal, en paz o en guerra, desarrolla sus propios mecanismos de autoconciencia que se plasma en la imagen que se hace de sí misma, proyectada en aspectos menos elaborados intelectualmente, pero de mayor alcance porque suele afectar a manifestaciones públicas que incluyen a la población en su conjunto como partícipe de una sola entidad. Tales manifestaciones adquieren normalmente aspectos religiosos y, sobre todo, se plasman en actos religiosos colectivos, rituales o festivales, entre los que en Atenas, al margen de ciertas celebraciones cuyo carácter religioso permanece más evidente, tiene un papel especialmente destacado el fenómeno teatral. Las prácticas colectivas, que difícilmente se manifiestan en la ciudad antigua al margen de lo religioso, suponen la creación de una conciencia en que se componen en un todo el pasado y el presente, lo actual y lo permanente. Su funcionalidad actual depende en gran medida de su capacidad para mostrarse como eternas y vinculadas al pasado. Toda práctica colectiva que se muestra con vocación para durar se asienta sobre la estabilidad que proporciona un pasado prestigioso, más o menos inventado o manipulado. Aquí se revela la eficacia del desarrollo de las tradiciones.[3] A través de ellas se fortalece la conciencia del pasado común portador de valores y de creencias que hacen más coherente la convivencia, simbolizan la cohesión social y permiten la reproducción de la comunidad. Es difícil que una tradición totalmente inventada resulte igualmente eficaz, por lo que normalmente se trata de realidades interpretadas, que de ser elementos de fortalecimiento de la comunidad como tal en sus relaciones con el exterior se transforman en armas que permiten igualmente la cohesión imaginaria cuando en su interior se desarrollan elementos de desigualdad, de explotación e incluso de opresión, de forma que, con el señuelo de la comunidad como entidad suprema, se enmascaren las diferencias y se hagan llevaderas, sobre la idea de que no es más que el fenómeno natural que se desprende de la entidad suprema y superior.

La situación, en el momento de iniciarse la guerra, es, por varios conceptos, especialmente particular. Si, por una parte, las diferencias internas, dentro de la ciudadanía, necesitan paliarse con la ayuda de mecanismos ideológicos que resalten su justicia y alivien su apariencia, por otra, el sistema mismo se fundamenta en las diferencias. Por otro lado, el desarrollo de las formas de mentalidad que agudizan la imagen del panhelenismo, reelaborada sobre el panhelenismo aristocrático de la época arcaica entendido como solidaridad establecida más allá de la ciudad en los mecanismos de la hospitalidad, se encuentra con dos formas de movimiento inverso basadas, por una parte, en las tradiciones tribales en que se asienta la *pólis* como estructura que se desarrolla en competencia con los vecinos, explotadores de las tierras colindantes, y por otra en que, tras la guerras médicas, el nuevo panhelenismo, contrapuesto a la imagen del bárbaro como esclavo en potencia, se elabora como superioridad, paralela a otra superioridad, estrictamente ateniense, representada por el imperialismo. Los elementos de cohesión tienen que disimular las diferencias internas y destacar las externas, justificadas de múltiples maneras en los diferentes planos de la actividad intelectual, idealizadas míticamente en otras manifestaciones más susceptibles de llegar a amplias capas de la población. El mundo de la religiosidad desempeña, en este terreno, un papel protagonista, proyectado en prácticamente todas las manifestaciones colectivas en que toma parte, casi siempre de forma cíclica, la colectividad de los ciudadanos.

Cultos, ritos y leyendas relacionados con Atenea y el patronato de la ciudad, con Teseo y su misión civilizadora, con Prometeo y con el culto de las Euménides, están presentes de múltiples maneras en la vida espiritual ateniense, como proyección de la actividad intelectual y artística más relevante. Puede destacarse, sin embargo, como mito especialmente significativo por su proyección en la época de la guerra y por su eficacia de doble alcance, hacia la homogeneidad y hacia la superioridad, el de la autoctonía de los atenienses.[3] Existen, en torno a él, algunos aspectos que resulta interesante destacar para conseguir un acercamiento a sus implicaciones y a su modo de operar. El mito se halla vinculado a las tradiciones ctónicas que se encuentran en personajes como Erictonio y Erecteo, en cuyos nombres está presente la raíz *chthón*, tierra, índice de un arraigo gentilicio que, por otra parte, se ha generalizado a la ciudad entera. La *pólis* ha recibido la herencia de las tradiciones míticas gentilicias al adoptar un antepasado común de arraigo ctónico, con lo que, si el mito se democratiza, al mismo tiempo la *pólis* se aristocratiza para pasar a fundar su superioridad en criterios de remoto prestigio, más que en los méritos recientes identificados con las hazañas realizadas ante la comunidad. En una comunidad que acepta el criterio para sí misma, es difícil impedir que se acepte también para justificar otras superioridades y que se utilice para ello por grupos capaces de imponerla en momentos críticos, o menos críticos, en que es posible admitir que la dirección quede individualizada. La ciudad se mueve entre el aristocratismo colectivo y el aristocratismo de sus dirigentes. La mitología de tipo gentilicio se adopta, pues, por la *pólis*. Ello quiere decir que, paralelamente, el pueblo ateniense, el liberador de Grecia frente a los persas, encuentra para asentar su hegemonía otro criterio paralelo, al convertir los aspectos ctónicos de sus orígenes en aspectos autoctónicos, es decir, al transformar el mito en justificador de una superioridad basada en el hecho de ser los habitantes más antiguos de Grecia, en no haber participado, más que de forma marginal, en las migraciones. Todos los demás vienen a ser recién llegados. Los atenienses no son sólo descendientes de reyes,[4] de Erecteo y de Cécrope, y de Teseo, sino que son los primeros ocupantes del territorio sobre el que se pretende la hegemonía.

Ahora bien, en relación con las creencias de tipo colectivo, o que se aparecen como tales, conviene interrogarse de forma más precisa, si es posible

hallar indicios aclaratorios, acerca de su origen y de su funcionamiento en el conjunto social. Con respecto a la superstición popular, ya se planteaba Farrington la necesidad de situarse ante la disyuntiva, en cada caso, entre que sea nacida del pueblo o impuesta de un modo o de otro al pueblo.[5] En los *Caballeros* de Aristófanes (1.015-1.020), Paflagonio, en un discurso halagador, se dirige a Demos, personaje que representa la individualización del *dêmos* colectivo, con el apelativo de Erecteida, descendiente de Erecteo, de la realeza primitiva y de la raza autóctona de los atenienses, pero Demos no lo entiende.[6] El texto simboliza, en cierto modo, los mecanismos de funcionamiento de las mentalidades cohesionantes y responde en sus contenidos al espíritu de las dedicatorias reales a los muertos, como la que aparece en la inscripción del monumento ofrecido a los caídos en Potidea, en el *demósion sêma*, cerca de la Academia,[7] lugar simbólico de enterramiento del héroe protohistórico Academo. El orador y el político tratan de inculcar en los miembros de la comunidad una conciencia placentera de superioridad que los haga actuar de acuerdo con los intereses de quien habla. Aristófanes lo revela descarnadamente, en su posición marginal con respecto a la implantación imperialista y a las modalidades de desarrollo que adopta la *pólis* cuando la guerra la obliga a la constante afirmación de su superioridad.

Por otra parte, el mito se integra en una sucesión que desemboca en la historia real, cuando equipara los rasgos de la *eugéneia* de los primitivos a los que se mostraron en la batalla de Maratón.[8] De este modo, de la misma manera en que el mito pasa a formar parte de la historia, la historia se mitifica y pasa a convertirse igualmente en elemento justificador de la superioridad de los atenienses. Maratón es idéntica a la *aristeía* del héroe, símbolo de la nobleza del ateniense que vincula así el hecho noble con la sangre originaria para hacer pensar que sólo los héroes cometen acciones heroicas, que quienes las realizan son los poseedores de un determinado origen. Sin embargo, el mito apoya al mismo tiempo la igualdad de los atenienses como miembros de una ciudad democrática en que todos se sienten partícipes y satisfechos como tales, como si la imagen del origen común salvara a la ciudad de los peligros de la oligarquía o de la tiranía. Éstos, sin embargo, se hallan solapadamente presentes en esa misma mentalidad que justifica la superioridad en la genealogía reconocida de la sangre, en la *eugéneia* fortalecida por el hecho heroico de los antepasados, por la *aristeía*.

La superioridad de Atenas, como ciudad compuesta por una población específica y diferenciada, dotada de los rasgos de la aristocracia, constituye el tema fundamental del discurso fúnebre,[9] manifestación pública, política y religiosa, donde el ateniense se siente colectivamente definido como aristócrata. Como tal alcanza la inmortalidad. El tema del pasado y de la nobleza de Atenas se convierte de este modo en un lugar común, de gran difusión, integrado en los actos públicos de mayor capacidad de penetración en el espíritu de la colectividad, por su búsqueda de la autosatisfacción colectiva y por la especial ocasión en que se pronuncia, donde la muerte abre las puertas del espíritu a la receptividad de ideas sublimes. Tanto es así que, desde

el punto de vista socrático, el discurso fúnebre es una especie de forma de brujería que saca al hombre de sí mismo.[10] *Menéxeno* es, como otros diálogos platónicos, una descripción polémica de las realidades atenienses del siglo V. En este caso, Platón se refiere, en clave irónica, a los efectos negativos del discurso fúnebre como elemento fundamental del funcionamiento ideológico de la democracia ateniense.

En la presentación socrática, el problema se centra en la oratoria, que viene a ser el instrumento clave para la difusión de las ideas que componen el apoyo imaginario de la democracia. Se pasa así de los contenidos a las formas, que, como tales, tienen un campo de acción más amplio, que va desde el discurso de aparato hasta el que se pronuncia en la Asamblea o en la Heliea para convencer al *dêmos* o a los jurados y atraer su voto hacia la actitud defendida. El discurso es el instrumento vivo de la ciudad democrática, pero, en la concepción socrática y platónica de la comunicación, el discurso es un modo de encantamiento, mientras que a la verdad sólo se llega a través del diálogo. Sólo el pequeño grupo de amigos en torno al maestro representa el escenario adecuado para la difusión de las ideas y para alcanzar la verdad entre todos.[11] En cambio, en la oratoria, cuando alguien habla ante los atenienses y dice lo que quieren los atenienses, no tiene ningún problema para persuadirlos y hacerse ilustre (235D-236A). La oratoria de aparato y los ejemplos que se atribuyen en el diálogo a Aspasia y a Pericles[12] sirven como pretexto para desautorizar el funcionamiento de la democracia y las posibilidades de que a través de sus métodos y formas de actuación se llegue a la verdad. En *Menéxeno*, la alternativa a la retórica termina siendo una vez más la filosofía.[13] Para Platón, en el mismo saco de la falsedad democrática pueden incluirse la retórica de aparato y la oratoria política y judicial. Para el Sócrates de *Menéxeno*, todo depende de tener buenos maestros, como para la música. Ésta y la retórica formaban parte, en efecto, de la educación de los jóvenes miembros de familias ilustres. La tradición arcaica los obliga a participar en los festines y a ser capaces de intervenir en los cánticos, en el banquete, pero también a salir al ágora a mostrar sus habilidades ante la colectividad. La relación entre público y orador, sin embargo, ha cambiado. La ciudad se hace más heterogénea y resulta ahora menos atractivo hablar ante un público de vendedores del ágora, de zapateros, de verduleros. El discurso fúnebre representa en cierto modo el paso de uno a otro estilo de oratoria. Sócrates define el sistema antiguo, el que se enseña, con la música, al joven aristócrata para que, con su lucimiento, reafirme los valores de su clase con el objeto de infravalorar el sistema nuevo, sobre la base real de que los nuevos gobernantes de la democracia, como Pericles, pronuncian asimismo el discurso fúnebre, del mismo modo que reciben lecciones del músico Damón. En *Menéxeno* se menciona a Lampro, como maestro inferior a Conno, del que Sócrates dice haber recibido lecciones. Igualmente por debajo de quien dice que había sido su maestra de retórica, Aspasia, Sócrates sitúa a Antifonte de Ramnunte. Parece que en la realidad Lampro era superior a Conno, pero es difícil, a falta de datos concretos sobre biografía y prestigio, averiguar dón-

de puede hallarse la ironía en esta comparación.[14] De la misma manera puede pensarse en relación con la referencia a Antifonte, juzgado por Tucídides (VIII,68,1) como hombre excelente por su virtud y por su capacidad para expresar su pensamiento. Pero dice el propio Tucídides que no hablaba habitualmente ante el *dêmos* porque su elocuencia lo hacía sospechoso para la multitud. Posiblemente era menos «demagogo» que otros, en el sentido de que seguía menos las inclinaciones del *dêmos*, no trataba de encontrar los puntos de coincidencia que pudieran facilitar el entendimiento entre el *dêmos* y los miembros de las clases dominantes, de entrar en el funcionamiento concreto de la democracia que permitía la existencia de una cierta concordia interclasista, como la practicada por Pericles. Aquí la ironía socrática contrapone a Aspasia con Antifonte porque éste no era tan buen maestro como para enseñar a los oradores a coincidir con la masa. De lo que se sabe de su práctica política y de su pensamiento puede deducirse, en efecto, que Antifonte no era, en este sentido, un demócrata.[15]

De las propuestas planteadas a través del diálogo platónico, como escrito polémico dirigido contra los instrumentos de la democracia, se deducen algunos de los problemas reales que afectaban al elemento fundamental de su funcionamiento, el de las relaciones entre las masas y los individuos. El orador se halla siempre en el ojo de las críticas porque adula al pueblo y sólo hace lo que éste quiere, porque habla de acuerdo con los gustos de la masa, pero también porque maneja al pueblo de acuerdo con sus intereses personales, porque actúa como demagogo. Tal contradicción no es más que el resultado del tipo de coincidencia circunstancial de las clases antagónicas en el proceso democrático, donde la cooperación no impide percibir sus inmediatas inconsecuencias y donde las diferencias son puestas de relieve por unos pero ocultadas por otros, que vienen a representar la tendencia favorable a esa específica forma de democracia, la posible en la ciudad esclavista. Otra forma de manifestarse el problema, más práctica y menos teórica, fue la de los choques entre las necesidades que el *dêmos* tiene de aceptar el papel dirigente del orador y el rechazo que hacia éste se manifiesta en múltiples ocasiones, plasmado en críticas o en persecuciones judiciales. Cleón representa un ejemplo sobresaliente y único, pero notorio y significativo, al mismo tiempo, de las circunstancias básicas en que se mueve el contradictorio fenómeno. Él mismo representa la figura del orador que se sale de la norma, que ni siquiera respeta las formas propias de la tradición retórica, que resulta chocante, no sólo por lo que propone, sino por la forma de hacerlo. Es considerado, en gran medida, el prototipo del demagogo.[16] Sin embargo, él mismo se manifiesta contra la oratoria. Fiarse de los sofistas es una forma de perder el tiempo que, desde su punto de vista, aparta al *dêmos* de sus propios intereses.[17] En el comportamiento colectivo, suelen destacarse, por los antiguos y por los modernos, las reacciones contradictorias del *dêmos* al atacar a los oradores que han propuesto medidas posteriormente fracasadas, pero que han recibido el voto colectivo. La expedición a Sicilia fue, sin duda, un momento clave en el desarrollo de la guerra, tanto por las consecuencias que tuvo en el campo de batalla y en la posición relativa de las fuerzas en contienda, como por lo que significó en tanto que reflejo de los problemas que agobiaban al pueblo y las consecuencias que tuvo para su posición dentro de la sociedad. Por todo ello, las actuaciones que se vieron afectadas por la expedición tuvieron una resonancia especial y recibieron las repercusiones doblemente reforzadas. Así, el regreso de la fracasada expedición provocó una enorme sensación de desánimo y de frustración, pero el *dêmos* acusaba a los oradores que lo habían convencido aunque él mismo había votado sus propuestas.[18] La historia de Alcibíades es tal vez paradigmática de esas contradictorias relaciones, pues resultaba atractivo como personaje y sus propuestas coincidían con el *dêmos*, pero éste sabía que, por otra parte, representaba un peligro de tiranía.[19]

El discurso de aparato era, pues, un ejemplo específico del género, que sublimaba la actuación del orador ante el *dêmos* y además vinculaba su labor al pasado aristocrático, como modo de expresar que tanto el orador como el auditorio se sentían vinculados al pasado prestigioso de la ciudad. El discurso panegírico o el panatenaico se convierten normalmente en ámbito específico para expresar la ideología de la concordia, pero el ambiente concreto del discurso fúnebre ante los muertos de la guerra resulta especialmente apto para el impulso de una determinada forma de concebir la comunidad como unidad compacta donde cualquier grieta es considerada un atentado a la comunidad en su conjunto, representada por los muertos para asegurar la homogeneidad de los vivos. Sin embargo, en la vida política de la comunidad, la eficacia práctica y real del discurso se manifiesta en la Asamblea y en los tribunales. Aquí se ventilaban los problemas internos de los ciudadanos. La convivencia en la ciudad democrática creaba conflictos donde, en la práctica, se plasmaban las contradicciones, reflejo en pequeño de los problemas sociales, revés de una convivencia concorde, que sigue apareciendo en primer plano. Esta circunstancia es normalmente reflejo de la posición de Atenas frente a otros, sobre todo frente a las ciudades del imperio. También en los juicios que se celebran en la ciudad se plasma esta diferencia, pues ya dice el autor anónimo de la *Constitución de Atenas* que la celebración de juicios en la capital de Ática, en los que estaban implicados los habitantes de las ciudades del imperio, significaba un modo de mostrar la superioridad de Atenas y de sacar provecho para sus habitantes y los del puerto. No sólo los jurados eran favorables a los atenienses, sino que los comerciantes, abastecedores, propietarios de alojamientos, veían así aumentar sus ganancias gracias a la necesidad de todos los demás de desplazarse hasta la cabeza del imperio.

De mayor trascendencia política son naturalmente los discursos en la Asamblea donde se contraponen las opiniones a través de las antilogías. En ellas se manifiestan los contrastes de opiniones dentro de la ciudadanía, los que inspiran los debates antilógicos de la tragedia y de la historiografía tucidídea, los que mejor reflejan la realidad del momento, donde se admitía que era posible hablar con razón de una manera y de la contraria sobre el mismo tema. Aquí también, en esta realidad social y política de contrastes no anta-

gónicos, tiene su origen el pensamiento protagóreo que se enuncia en los *lógoi antikeímenoi*, los discursos o razonamientos que yacen frente a frente sobre cualquier tema sin que exista verdadera contraposición. Todos pueden tener razón aunque unos puedan ser mejores que otros. Esta última circunstancia es la que permite que dentro de tal ambiente sea donde se justifique la profesión del sofista, que enseña a los jóvenes de las clases dominantes atenienses a actuar en la democracia, a ejercer su dominio a través del discurso y de la persuasión, para poder hacer que, de los dos discursos contrapuestos, se haga mejor el que parecía ser peor, para poder hacer más fuerte el que era más débil. El *kreítton lógos* viene a representar el triunfo de la clase dominante a través de los oradores capaces de alcanzar el triunfo en la Asamblea, de hacerse ilustres en la ciudad y de adquirir capacidad de persuasión para que el *dêmos* vote lo mejor, para ser capaces de conseguir que sea fuerte ante el *dêmos* un argumento que se presentaba como débil. Pericles sabía hacerlo, mientras que, en cambio, Nicias, desde Sicilia (según Tucídides, VI,9,3), confesaba que ante el ejército y el pueblo ateniense no era capaz de hacer fuerte su argumento.[20]

De modo paralelo, en Atenas se desarrolla otra tendencia retórica representada principalmente por Gorgias, para la que la persuasión, *peithó*, ocupa el puesto protagonista, con lo que, en cierta medida, se opera un fenómeno similar al que ha tenido lugar en el arte, pues las formas humanizadas y engañosas tendentes al reflejo de una realidad conflictiva y móvil, pero capaz de superarse en la unidad de Atenas, ocupan ahora el primer puesto como tales formas, al triunfar un manierismo un tanto superficial. Ahora también la forma persuasiva se preocupa menos de llegar al mejor *lógos* que de triunfar como tal persuasión. La palabra se transforma en medio de dominio y engaño.[21] La persuasión se convierte en fin, sólo válido para justificar la profesión sofística misma, sin dejar de tener por ello apoyo en las connotaciones religiosas que parece haber poseído en sus orígenes,[22] para fortalecer así espiritualmente su eficacia en la vida pública. El fenómeno viene a ser paralelo al hecho de que en Atenas se extienda la idea de que la retórica resulta inútil desde el punto de vista de los intereses del *dêmos*. En la nueva retórica se juntan conscientemente las propuestas que se atribuyen por igual al arte y a la escena, el despliegue de argumentos y de palabras aclara el panorama explicativo, al tiempo que, con los mismos instrumentos, provoca el ocultamiento de la realidad. Lo que ocurrió en Atenas fue, desde luego, el resultado de una influencia externa representada por Gorgias, miembro de la expedición que venía a pedir ayuda frente a Siracusa, de la que se hace eco Tucídides (III,86), pero también del propio ambiente de Atenas en el año 427.[23]

El ambiente de polémica en torno a la retórica se ve concretado en la discusión dialógica que, según Tucídides, tuvo lugar en la ciudad después de que se enviara una expedición de castigo contra los rebeldes de Mitilene. Ahora se vuelve a plantear la cuestión y, ante la Asamblea, Cleón y Diódoto exponen sus argumentos. Entre otros, para el primero, la decisión de hacer una nueva convocatoria no tiene sentido más que para quienes confían en su

elocuencia para hacer cambiar las decisiones del pueblo (III,38). Para la ciudad, dice, el resultado del *agón* retórico es exclusivamente el riesgo. Desde el punto de vista de Cleón, con la retórica no se encuentran los argumentos mejores, sino que cada uno de los oradores la utiliza para su propio lucimiento en perjuicio de la democracia. El *agón* se ha convertido en fin en sí mismo, donde lo importante es convencer. El *dêmos* ateniense se ha hecho esclavo del brillo y de los atractivos que lo acompañan, lo que, según su punto de vista, lo conducirá a su propia destrucción. Podría admitirse, piensa, en III,40,3, que los oradores se lucieran en temas de menor trascendencia, pero no donde se juega el futuro de la ciudad y de su imperio. Eso sólo sería ventajoso para los oradores mismos. No deja de ser significativo que sea precisamente Cleón el objeto contra el que se dirigen las críticas de los cómicos cuando atacan a los demagogos dedicados a utilizar argumentos engañosos para conducir al *dêmos* a su gusto.[24]

El fenómeno era visto también por Tucídides (III,82) cuando, al describir la situación de Corcira en plena *stásis*, emprende sus reflexiones acerca de las consecuencias del conflicto, las que se han interpretado como reflexiones en torno a la situación general de Grecia en guerra y, específicamente, de la Atenas posterior a la muerte de Pericles y a la expedición a Mitilene.[25] Según el historiador, cambió el sentido de las palabras junto con el conflicto social que alteraba el estatus y hacía que nada fuera considerado de la misma manera. El conflicto, en Atenas, se hace cada vez más descarnado, dentro de un ambiente en que los ciudadanos, por las circunstancias históricas anteriores, al decir de Diodoro (XII,53,3), eran «amantes de los discursos».[26] Son sin duda las condiciones propicias para que encuentre su escenario adecuado el modo de actuar de un sofista del tipo de Gorgias, educado en la tradición formalista siciliana. En Atenas lo acogieron con admiración, pero también fue objeto de ataques y motivo de polémica. Con su modo de actuar quedaban especialmente desenmascaradas las realidades subyacentes al funcionamiento de la democracia. Lo que se planteaba como un modo de enseñar y aprender los métodos para obtener capacidad de inclinar a la colectividad en la Asamblea hacia el mejor argumento, se transforma y desemboca en un simple conjunto de métodos para controlar el ágora y llevar al *dêmos* por un determinado camino, o simplemente acrecentar el prestigio particular del orador gracias a su artificiosa capacidad de persuasión, a la *peithó*. La oratoria se convierte así en el campo donde se manifiestan los contrastes derivados de los conflictos sociales de la ciudad, no porque cada orador pertenezca o represente a una determinada clase, sino porque en conjunto representan las diferentes actitudes susceptibles de adoptarse desde la clase dominante ante el conflicto que afecta a los sectores del pueblo ateniense libre, cuyo estatus empieza a verse en peligro con el desarrollo de la guerra y las repercusiones que ésta empieza a tener en sus relaciones con los ricos.[27]

La obra de Gorgias[28] se conoce relativamente bien. Se sabe que pronunció discursos de aparato y que escribió algunas argumentaciones para demostrar su capacidad persuasiva, por la que podía defender con igual efica-

cia una postura y su contraria. Las más significativas, por la proyección que pudieron tener en el ámbito político y en el judicial, en la vida de la ciudad, son el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. Para él, el mejor espectador de teatro y oyente de un discurso era el que más fácilmente se dejaba engañar. Sin embargo, donde mejor se refleja la polémica que se hallaba detrás de actitudes como la suya es en el diálogo platónico que lleva su nombre, sobre todo en 452D-474A.

En este diálogo, el orador define el arte que enseña como arma para ser libre y para dominar a otros en la propia ciudad. El propósito se ha hecho fundamentalmente subjetivo. Quien aprende la oratoria utiliza en su favor personal el arma más definidamente democrática. La libertad del *dêmos* se basa en la oratoria, como instrumento de la democracia, pero, en el planteamiento gorgiano, el instrumento se personaliza. Cada uno busca su propia libertad, traducida, como para el *dêmos* mismo en la democracia imperialista ateniense, en el dominio sobre los demás. El imperialismo se traduce así en lo personal, igual que la democracia misma. La acción de *árchein* se aplica del *dêmos* al individuo. El orador es capaz, continúa Gorgias, de poner a su servicio a las demás profesiones, con lo que la profesión sofística se convierte, en la ciudad, en profesión superior a las restantes, propia del ciudadano que permanece libre cuando las otras actividades se convierten en profesiones serviles. El orador aparece, pues, como el símbolo del dominio de la política en la ciudad democrática. Pero, por otra parte, el orador convence a la multitud, con lo que, a pesar de su carácter democrático, la oratoria se convierte en arma para que la multitud siga las opiniones que le ofrece el individuo capaz de dominar los medios para persuadirla.

También se plantea en este diálogo el problema de los papeles respectivos del estratego o del rétor en las cuestiones de la guerra. El estratego es, hasta Pericles, el político que persuade o no de las cuestiones de la paz y de la guerra. En el período de la guerra del Peloponeso, el estratego ha sido sustituido por un político de origen social diferente, dentro de la clase dominante, que interviene en las cuestiones de la guerra, porque éstas vienen a constituir una manifestación de los problemas sociales y de las aspiraciones del *dêmos*. El político rétor actúa desde otras perspectivas y desempeña un papel diferente en el complejo de las transformaciones que se operan entre las clases. El planteamiento de Gorgias se dirige en la misma línea que el de Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre cuando trata de las decisiones en el plano de la política. Las grandes medidas sobre cuestiones militares también han sido tomadas en la historia de Atenas por personalidades ajenas al oficio, a la *demiourgía*. En relación con la opinión de Gorgias, el Sócrates platónico piensa que, como el orador se dirige a la multitud, no se necesita ningún tipo de enseñanza, sino dotes persuasivas. Desde el punto de vista platónico, en cambio, en la época de guerra se debe oponer a la retórica la enseñanza de una virtud como la representada por Sócrates. La retórica persuade sólo porque, como práctica empírica, es capaz de producir gracia, *cháris*, y placer, *hedoné*. La retórica es la imagen visible, falsa, *eídolon*, de una

parte de la política. Sofística y retórica se oponen a las verdaderas ciencias, la legislación, *nomothetiké*, y la justicia, *dikaiosýne*. Aunque se trata de la visión del platonismo del siglo IV, representa la imagen del mundo vivido por Sócrates, donde se desarrolló la oposición al tipo de característica de la democracia representada por la retórica.

El otro interlocutor de Sócrates en el diálogo, Polo, llega más lejos en dos direcciones diferentes que, en la perspectiva platónica, forman parte de una sola realidad. Por una parte, los rétores son como los tiranos. El que hace triunfar su opinión en la democracia se mueve en el mismo campo que éstos. Sin embargo, al mismo tiempo, en los juzgados de la democracia, el criterio para la verdad es la mayoría de los votos. Mayoría democrática y tiranía se confunden a través de la retórica como instrumento que impone la opinión individual en el sistema colectivo. La descalificación platónica se lleva a cabo en el plano del ataque a los mayores enemigos de la democracia en la imagen convertida en tradicional, en la tiranía. Platón asume la contraposición entre tiranía y democracia para atacar la democracia como tiranía por el hecho de que el voto democrático se halle condicionado por la retórica. Todos, en la perspectiva socrática, atenienses y extranjeros, los que de algún modo colaboran en la democracia, se encuentran situados enfrente del criterio de verdad defendido por Sócrates. Cuando Polo insiste en que pregunta opiniones, Sócrates contesta que no es uno de los «políticos» y que no sabe votar ni dialogar con las multitudes. Sólo sabe hablar con uno. De este modo, la polémica antirretórica se define como antidemocrática. Incapaces de participar en las asambleas, los socráticos recurren al renacimiento del grupo reunido en banquete, donde triunfa, frente al discurso, el diálogo. Frente a la insuficiencia de la retórica,[29] Platón llega así una vez más al principio de que lo que se necesita para el gobierno de la ciudad es la filosofía, el saber que nace y se desarrolla en los círculos socráticos.[30]

La vida intelectual de la Atenas de la guerra del Peloponeso se manifestaba pues, sobre todo, a través de la sofística, que lo hacía públicamente y con proyección colectiva, y de los círculos que se iban formando en torno a Sócrates, cuya actividad alcanzaba en principio a ámbitos más reducidos. Sin embargo, junto a tales manifestaciones, producto de la capacidad de elaboración intelectual desarrollada en la época, existen también otras que pertenecen más bien al ámbito religioso, pero que no siempre pueden separarse de modo nítido, pues como complemento o como alternativa comparten campos comunes en su proyección hacia la vida pública. Tal proyección adopta varias formas, que pueden circunscribirse a las manifestaciones colectivas, del tipo de las fiestas o rituales, que en la ciudad antigua constituyen al mismo tiempo el escenario de la literatura en gran parte de sus manifestaciones, y a las individuales, representadas principalmente por adivinos e intérpretes de oráculos. Éstos ofrecen la otra cara, complementaria, para comprender la actividad espiritual de la Atenas democrática. Los oráculos y las prácticas adivinatorias eran una herencia de la Atenas prehistórica, cargada del prestigio de los santuarios, de los sacerdocios y de la realeza de la Grecia arcaica.

El adivino, *mántis*, y el cresmólogo, o intérprete de oráculos y textos atribuidos a antiguos poetas, confundían sus actividades y todavía no es fácil distinguirlos entre sí, pues normalmente se aplican ambos nombres indistintamente a las mismas personas. En su pasado, se remontaban a poetas prestigiosos, semimíticos, como Orfeo y Museo, que también eran considerados, por otra parte, como los precedentes de la profesión sofística. De este modo se muestra la similitud de las funciones en la ciudad: representantes divergentes de los modos de manifestarse espiritualmente una ciudad divergente, creadores y actores de los módulos intelectuales que dominan la acción pública en su diversidad y contradicción. La implantación y desarrollo del sistema democrático van unidos a las manifestaciones de formas variadas en las relaciones con estos personajes, desde la colaboración y conflicto de Onomácrito con los Pisistrátidas, hasta la interpretación «política» dada por Temístocles a un oráculo, el de la defensa de la ciudad con un muro de madera, frente a los intérpretes oficiales. La interpretación de Temístocles, como defensa naval, contribuyó enormemente al desarrollo social que permitiría el asentamiento de la democracia.

Así pues, la convivencia con lo racional no significa sólo que lo irracional coincida marginalmente, sino que su labor se halla integrada como elemento clave para la configuración de la sociedad del momento, en tensión constante con los demás factores, en una especie de contrapunto equilibrado, en el momento del apogeo democrático. Ya antes de la guerra se hizo notar la presencia de Diopites, tan fuerte como para hacer aprobar un decreto por el que se condenaba, según Plutarco (*Pericles*, 32), a los que no creían en los dioses e impartían enseñanzas referentes a los cielos. Estaría dirigido contra Anaxágoras, con lo que se intentaba atacar a Pericles a base de minar la acción de sus colaboradores y, específicamente, de los inspiradores de su entorno ideológico. Éste era el que hacía de Pericles un hombre ajeno a la superstición. Da la sensación, por otra parte, de que la cresmología se había convertido en una actividad lucrativa y prestigiosa en el desarrollo urbano de Atenas, al producirse la conversión de una parte importante de la población rústica, pues la comedia convierte a sus practicantes en objeto de sus ataques y burlas, y atribuye a algunos de los políticos más identificados con el *dêmos* urbano, como a Cleón, la cualidad de seducir a ese *dêmos* todavía medio rústico para llevarlo por el camino deseado. Como los oradores, también los cresmólogos son atacados como autores de la manipulación del pueblo.

El estratego Nicias revela su incapacidad oratoria al mismo tiempo que su confianza en los oráculos, pero Pericles, apegado a la teoría y la práctica de los sofistas, también acude a los adivinos y cresmólogos. Los «adivinos de Turios», Lampón y Jenócrito, participaron en la fundación de la colonia, obra de la programación panhelénica de Pericles, junto con intelectuales como Protágoras, Heródoto o Hipódamo. También Pericles, pues, se adapta a la necesidad, como el sabio ciceroniano, y busca la colaboración de aquéllos, como modo de conservar la eficacia de su papel dentro de la sociedad, aglutinador de todos los de la ciudad. Nicias y Cleón pueden ser casos extremos,

en uno u otro sentido, pero toda la vida de la ciudad democrática se encuentra condicionada por tan compleja realidad. Las relaciones de Pericles con la filosofía y con la adivinación quedan reflejadas en una anécdota muy conocida contada por Plutarco (*Pericles*, 6,2-4). De su propiedad le trajeron la cabeza de un carnero con un solo cuerno. Lampón dijo que, en su lucha con Tucídides el de Melesias, la disyuntiva se solucionaría en favor del hombre en cuya tierra había aparecido el fenómeno, mientras que Anaxágoras abrió el cráneo y mostró la causa física, lo que produjo la admiración inicial, pero luego, cuando tuvo lugar el triunfo de Pericles, la admiración pasó a Lampón. La colaboración de Pericles con los filósofos no le impide utilizar en su favor los servicios de los cresmólogos, capaces de controlar al *dêmos*, a los que era preferible tener de su parte más que, como a Diopites, enfrentados. El poder de Pericles, cuando tiende a monopolizarse, busca bases irracionales donde asentarse.

El propio Lampón es un personaje representativo de una cierta dicotomía, rasgo específico de la democracia. Su actividad religiosa no le impide estar próximo a Pericles, pero tampoco ser objeto de burlas en la comedia (*Aves*, 451), donde se dice que hace trampas en los juramentos para poder engañar, y jura por la oca, *chêna*, en vez de hacerlo por Zeus, *Zêna*. Como colaborador cívico, se dice en escolio a *Paz* (1.084) que por sus méritos fue alimentado en el Pritaneo, aunque se desprende que tales méritos se relacionaban con la guerra, donde las interpretaciones oraculares, debido a la ansiedad general, cuentan con más probabilidades de alcanzar el éxito y tener trascendencia, pero también por ello se le pudieron atribuir responsabilidades en casos como el fracaso de la expedición a Sicilia. Por otro lado, Tucídides, en V,19,2 y 24,1, lo menciona como el primero de los que participaron en el acto público que condujo a la paz de Nicias, lo que sin duda constituye un ejemplo más del papel ambiguo de la cresmología en el funcionamiento de la ciudad. Otro sería su aparición como promotor de un decreto[31] que regula las primicias de las ofrendas de Eleusis, del año 422. Se trata del culto de mayor trascendencia cívica de la vida ateniense, con un papel clave en las relaciones entre la ciudadanía y la religiosidad, parecido al desempeñado por el propio Lampón. Posiblemente, en este terreno, haya desempeñado igualmente un papel en la integración de cultos como el de Deméter y el de Sabacio en la ciudad de Atenas,[32] cuya función, un tanto marginal en principio, que contaba entre sus devotos con mujeres, esclavos y marineros,[33] queda paulatinamente convertida en función cívica relacionada con el edificio del *bouleutérion* a través del *Metrôon*, situado en el ágora.[34] El cresmólogo aparece como intermediario entre el aspecto marginal y el integrado de las religiones y, de ese modo, como puente entre lo oficial de su colaboración con Pericles y el rechazo de la comedia, con lo que puede desempeñar el papel de contrapunto a la colaboración de los filósofos para conseguir que el régimen democrático reciba el apoyo de un espectro más amplio de la población.

En efecto, durante la guerra del Peloponeso puede haberse estabilizado el culto de Cibeles en el Ática. Ello coincide probablemente con el momen-

to en que el lugar del culto de la *Méter*, el *Metrôon*, se convierte en archivo de la ciudad, cuando ocupó el lugar del antiguo *bouleutérion* y se construyó otro edificio para esta última función.[35] Posiblemente, por lo tanto, sea más correcta la atribución de la estatua de la Madre de los Dioses a Agorácrito, como dice Plinio (*Historia Natural*, XXXVI,17), que a Fidias, como pretende Pausanias (I,3,5).[36] De este modo, el culto mistérico cobra carácter oficial y se incluye en los espacios privilegiados de la función cívica, al tiempo que sobreviven sus aspectos orientales en el otro santuario, el *Metrôon* de Agras, más vinculado a los rasgos primitivos de lo religioso. Las vicisitudes de la guerra hacen necesaria la agudización de los aspectos imaginarios en las relaciones entre campo y ciudad.

El carácter de la religiosidad mistérica resulta especialmente claro en el caso de Dioniso. Aquí, durante la guerra, no se hace más que continuar una línea que, desde Pisístrato, se viene consolidando en Atenas como símbolo de su capacidad integradora. Ya en el Partenón aparece la divinidad báquica entre los dioses de la ciudad. La iconografía cerámica es más representativa.[37] En diversos ejemplos aparece Dioniso enmarcado en un espacio político, señalado por la presencia de Atenea, la divinidad políada por antonomasia, pero también por un banquete o por algún elemento arquitectónico bien definido. Incluso los bacantes aparecen dentro de la comunidad cívica, sin barba, portadores del tirso, o las mujeres en el gineceo, en el lugar integrador del sexo femenino, donde se muestra su incorporación a la vida de la ciudad, alejadas de la orgía primitiva. Igual que el misterio de la Gran Diosa, también el dionisismo aparece integrado, de modo que el *kômos*, la procesión dionisíaca, orgiástica, resulta así controlado, alejado de sus excesos naturales. El fenómeno es, seguramente, paralelo al ocurrido en la tragedia y las Dionisias urbanas,[38] donde la integración del culto rural permite que la función de la ciudad se desarrolle plenamente, como eje de las relaciones con la producción. Ahora los problemas derivados de la explotación rural se resuelven en la ciudad y la *pólis* cobra todo su sentido.[39]

En el mismo período de la guerra, o inmediatamente antes, se introdujo también en Atenas el culto de Bendis, divinidad tracia cuya llegada suele relacionarse con el hecho de que en esa época existían buenas relaciones entre Atenas y el rey Sitalces[40] y con la posible existencia de una colonia tracia en el Pireo, pues el lugar del culto se estableció en Muniquia,[41] cerca del santuario de Ártemis, divinidad con la que tendía a asimilarse. Parece que fue la peste que sufrió la ciudad en esos primeros años de la guerra la que hizo que se le diera en 429 carácter de culto público.[42] En cualquier caso, se trata de otro ejemplo de la confianza de la ciudad, en momentos difíciles, en divinidades de origen bárbaro, cuya eficacia milagrosa debía de considerarse ahora más importante que los caracteres que pudieran, o no, vincularlas a la tradición cívica. Ésta se adapta a las necesidades del momento y asume como propios los cultos que se relacionan con lo que, en la mentalidad tradicional, resulta más propio de los pueblos cuya alienidad permite su utilización habitual como fuente de esclavitud.

Ártemis, en general, cobra un especial protagonismo durante la guerra del Peloponeso, posiblemente porque, además de su capacidad para asimilar divinidades exógenas y darles así la posibilidad de instalarse en el espacio cívico, al mismo tiempo aparecía muy vinculada a un primitivismo cultual que se refleja en algunas de sus prácticas rituales y en aspectos de su tratamiento mítico.[43] Hacia el año 416-415, en Atenas, en una inscripción que reproduce un inventario de Braurón, centro importantísimo del culto de Ártemis como Brauronia, se habla del dinero sagrado de Apolo, que debe de proceder de Delos.[44] Es una época de especial interés de los atenienses hacia ese santuario, índice sin duda de sus preocupaciones vitales, que los arrastraban hacia cultos de este tipo, incluso hasta el punto de desviar hacia él la riqueza procedente del protector del imperio, el Apolo délico. Los fondos colectivos se emplean en los cultos de orden local, cuando lo ctónico renace como arma para proteger los intereses comunes. Ártemis, específicamente la Ártemis Brauronia,[45] desempeña un papel muy destacado en la ideología de la ciudad, que se manifiesta de modo conflictivo en algunas de las tragedias en que se usan los mitos con ella relacionados. *Ifigenia en Áulide* e *Ifigenia en Tauros* vienen a ser como dos pasos en el proceso por el que se van formando las relaciones cultuales entre lo primitivo y lo cívico,[46] el *génos* como institución en que se imponen los lazos de sangre y la civilización representada por la *pólis*. Primero, el sacrificio triunfa como ritual gentilicio, para dar paso posteriormente al proceso civilizador individualizado en la llegada de Orestes, que se presenta como *xénos*, extranjero, para convertirse en «amigo», *phílos*, a través de su integración como ciudadano ateniense, fundador del culto de Ártemis Brauronia. La diosa que obligaba a realizar el sacrificio de sangre dentro del mismo *génos* se hace divinidad cívica, en el culto de Braurón que se integra, en el proceso de la guerra, con el triunfo de Atenea, no como diosa exclusiva, sino acogedora del proceso integrador.

Los problemas de la guerra y de la peste también tuvieron repercusiones sobre el culto y la imagen divina de los dioses que habían adquirido un puesto en la ciudad como divinidad integrada. El prototipo sería Apolo. Ahora bien, también en sus orígenes era el portador de una serie de capacidades para la protección o el castigo de la comunidad, precisamente a través de las epidemias pestilentes,[47] de las que era causante o protector. Según Pausanias (I,3,4), había en el ágora una estatua, obra de Calamis, de Apolo *Alexíkakos*, «el que expulsó el mal», erigida con motivo del final de la peste en la guerra del Peloponeso.[48] Está situada en el emplazamiento del templo de Apolo *Patrôos*, que fue destruido por los persas y sería reconstruido en la segunda mitad del siglo IV,[49] entre la estoa de Zeus Eleuterio y el *Metrôon*.[50] El Apolo *Patrôos*, que ocupaba tradicionalmente el lugar, representa, como padre de Ión, a la estirpe jónica, como unidad étnica simbólica de los lazos de sangre, proyectados hacia los cultos familiares, hacia la *phratría* y el *génos*. Sus cultos eran catárticos y sus festivales se celebraban dentro de las Targelias.[51] Con ello, Apolo aparece vinculado a las tradiciones más arraigadas en la sociedad ateniense. Para algunos, se identifica con Apolo Pitio, cuyo santua-

rio se hallaba primero situado en el Iliso, según Tucídides (II,15,3-4),[32] espacio sagrado del arcaísmo, privilegiado por la política topográfica y religiosa de los Pisistrátidas, símbolo de la integración urbana. La nueva denominación de *Alexíkakos*, que parece relacionada con la peste, significó también una agudización de la presencia urbana del dios en su aspecto protector de la comunidad frente a dicha peste. También en 426-425, la purificación de la isla de Delos, consagrada a Apolo, tuvo como objetivo calmar a la divinidad, según Diodoro (XII,58,6-7). La creciente quiebra de los medios de control racionales aumenta y complica los sistemas imaginarios por los que se pretende controlar el modo de actuar de las divinidades sobre los hombres.

La ciudad y sus cultos seguían fundamentándose en tradiciones de origen local. No en vano Tucídides resalta, en II,14-16, que a pesar del sinecismo, los atenienses seguían viviendo en el campo y conservaban los rituales y lugares de culto de origen local. El particularismo representado por los enfrentamientos entre Eumolpo y Erecteo seguía presente en el festival de Boedromión dedicado a Apolo, pero se señala así cómo la ciudad ha asumido aspectos del culto a Deméter, cuyo sacerdocio era desempeñado por los Eumólpidas. El culto surge como símbolo de la unidad procedente de la diversidad y el conflicto. La procesión de Escira se dirigía también hacia Eleusis, con un lugar dedicado a Atenea Escírade, y reproducía la marcha del rey Erecteo hacia el santuario. Las referencias generales a Esciro tienen carácter agrario y sexual, y también se mezclan los rasgos de las Tesmoforias, fiestas funerarias, rituales de la sexualidad y la reproducción. En el mismo mes Escirofórión se celebraba una fiesta en honor de Zeus *Polieús*, protector de la *pólis*, pero también intervienen *skiróphoroi* en las Diasias, en honor de Zeus Miliquio, en Agras, donde se celebran los festivales para conmemorar el final de algo triste, con caracteres primitivos y aspectos que hacen pensar en el culto a una divinidad ctónica, un Zeus primitivo, a medio camino en el proceso de integración en la vida urbana. A Tucídides le preocupan estas referencias, porque le recuerdan los intentos de tiranía, en momentos en que el excesivo protagonismo de algunos personajes y las ansiedades del *dêmos*, deseoso de conservar un imperio tiránico que garantice los elementos materiales de su libertad, hacen pensar en la posibilidad de un nuevo peligro de tiranía.[33]

El culto de Erecteo se halla, pues, en relación conflictiva con Deméter y los Eumólpidas, pero también se integra en la Acrópolis, en el ámbito urbano privilegiado, junto con Atenea.[34] En los aspectos que originariamente los unen también se ponen de relieve los matices ctónicos de la diosa políada, que sin duda ha experimentado una evolución para integrarse en la comunidad cívica como protectora, pero que conserva los rasgos que parecen renacer, junto al festival cívico del Partenón, en el templo de Erecteo, durante la guerra, símbolo otra vez del renacimiento de lo primitivo en los momentos críticos del desarrollo bélico.

Las vísperas de la guerra del Peloponeso y la época misma del enfrentamiento vivieron momentos duros desde el punto de vista religioso. Varios fueron los personajes perseguidos por razones religiosas y algunos de ellos, según los antiguos, a causa de su proximidad a Pericles, como Anaxágoras. Este caso podría encajarse en el grupo de los personajes perseguidos por razones políticas, aunque también se incluyera la acusación de ocuparse de lo celeste, en lo que violaría un decreto atribuido a Diopites, de las vísperas de la guerra. Anaxágoras, Aspasia o Fidias, igual que el músico Damón, maestro de Pericles e inspirador de la mistoforia, podrían formar el grupo representativo de los distintos aspectos que ciertas corrientes veían como negativos en la política de Pericles, aunque también estuviera contrapesada por la colaboración con algunos personajes del mundo religioso, como Lampón. El caso de Protágoras se halla también próximo. Colaborador de Pericles, cayó luego víctima de acusaciones de impiedad, en una época no bien determinada que suele situarse entre la paz de Nicias y la expedición a Sicilia. Aquí estarían más marcados los indicios del cambio que puede haberse operado en el pueblo ateniense, entre una captación y un rechazo de la labor del sofista. El motivo estuvo en su afirmación de que no podía decir si los dioses existían o no.[35]

La expedición a Sicilia fue también el escenario de la condena de Alcibíades y sus colaboradores y amigos por haber mancillado los hermas y por haber violado el secreto de los misterios con celebraciones paródicas. El momento revela los síntomas de una profunda alteración en el orden social e ideológico. Andócides también fue acusado y el discurso *Contra Andócides*, atribuido al orador Lisias (VI), habla de él como más impío que el propio Diágoras de Melos. Éste era el prototipo del ateísmo y la impiedad, al que los utópicos personajes de la *Aves* desean matar (1.072-1.074). Se piensa que su impiedad pudiera tener también alguna relación con los misterios,[36] rituales especialmente en alza en los momentos críticos de la guerra, como lugar de exaltación mística y, al mismo tiempo, seña de identidad de la comunidad ateniense en su conjunto, con un papel preponderante y originario de las actividades agrarias y de las poblaciones rurales. Según se desprende del escolio a *Aves* (1.073), que menciona un tratado de Melantio, *Sobre los misterios*, fue por su desprecio hacia éstos por lo que los atenienses escribieron contra él en una estela de bronce y ofrecían a quien lo matara un talento y a quien lo trajera vivo dos, todo ello por su impiedad, porque quería apartar a la gente de los misterios. El ambiente que se refleja es en varios órdenes expresivo de la vida cultural comunitaria. Hacia 420 se data un vaso con un hombre que parecería ser un *phármakos*, un chivo expiatorio culpabilizado de los males de la comunidad, revelador de la situación compleja de la ciudad, donde llegan a renacer tales rituales arcaicos de purificación.[37]

13. EL FUNCIONAMIENTO DE LA ASAMBLEA Y LOS ÓRGANOS DE GOBIERNO. INTRODUCCIÓN PROSOPOGRÁFICA

En el diálogo platónico que lleva el nombre del sofista Protágoras (319-320C), Sócrates se plantea sus dudas acerca de la profesión de maestro de virtud política, pues de acuerdo con el funcionamiento de la Asamblea ateniense, parecería que tal virtud no puede enseñarse. Su argumento, irónico, se basa en una realidad, consistente en que los atenienses, para las actividades que requieren una especialización, buscan los servicios y las opiniones de quienes han recibido una formación, mientras que para las cuestiones políticas solicitan la opinión de todos sin distinción, lo que parecería indicar que, para eso, no hay diferencia entre quienes están formados y quienes no lo están.

A pesar de que el uso del argumento está cargado de ironía, pues pretende desvelar la contradicción de los sofistas, maestros de política en un sistema político en el que la participación no necesita de maestros, sin embargo responde a una verdad.[1] En la democracia ateniense se produce una diferenciación entre determinadas actividades, para las que se requiere una *téchne* o una preparación, y la actividad política como tal, desempeñada colectivamente por el *dêmos* en la Asamblea. Política e institucionalmente, el *dêmos* es siempre Asamblea.[2] Al margen del *dêmos*, actúan los especialistas, en terrenos que no se refieren directamente a la política, aunque puedan hacerlo de modo indirecto. El representante máximo de esta situación es el estratego, elegido por su especialización militar, pero que ejerce la mayor influencia política en la ciudad y, en realidad, viene a ser elegido, en la mayoría de los casos, por esa misma influencia política, que lo capacita para ganar los votos, sin dejar de pensar que también son aquí inseparables los éxitos militares.

Frente a la práctica democrática, por la que la ciudad llama a todos para las decisiones políticas y llama sólo a los especialistas para lo que tiene relación con las *téchnai*, Sócrates mantiene la opinión de que para todo debería suceder lo mismo, pues también en política debería opinar sólo el que sabe. En la ciudad, esto ocurre para funciones individuales, en que los magistrados desempeñan cargos sin cobrar el *misthós*, son elegidos y se ven sometidos al final de su cargo a la rendición de cuentas, pero también pueden

verse sometidos, en cada pritanía o mes oficial de los diez en que se había dividido el año político en época de Clístenes, a la *eisangelía*, por la que tenían que responder a demandas específicas de los ciudadanos. Aquí ejercían su poder los ciudadanos ricos, así como a través de funciones de evergesia o liturgias, convertidas en oficiales a través de la trierarquía, la gimnasiarquía o la coregía, por las que financiaban y dirigían actividades navales, atléticas o teatrales. El sistema de participación oficial, en que la especialización técnica se transformaba de hecho en un modo de redistribución económica que también facilitaba los controles de los poderosos, aun controlados a su vez, tenía la contrapartida de la *misthophoría*, por la que el *dêmos*, por aquellas actividades públicas que le era dado desempeñar, cobraba el *misthós*. Así, la participación en la vida pública constituía en su conjunto un sistema global de carácter económico. La ciudad como colectividad participadora era *émmisthos*, estaba integrada en el sistema económico dominado por el *misthós*, que recibían los pobres del imperio gracias al hecho de que los ricos obtenían las ganancias que permitían subvenir a los gastos de los cargos que les correspondía desempeñar.[3] Por ello protestaba el anónimo autor de la *Constitución de Atenas* atribuida a Jenofonte. El *dêmos*, según él, sólo quería participar en los cargos que lo enriquecían, mientras que los que empobrecían los dejaba a los ricos. Además, aunque pretendían que los ricos prescindieran de sus actividades gimnásticas tradicionales, las propias de la tradición aristocrática, ellos, los pobres, querían disfrutar de los gimnasios públicos como si fueran privados. Lo público, del *dêmos, demósion*, se interfiere con lo privado, en una sociedad donde se ha fortalecido el poder del *dêmos*, aunque fuera en una relación compleja con los ricos que mantienen el control sobre los hilos del poder.[4]

Sin embargo, Protágoras continúa con la exposición del mito (320C-322D), del que se concluye que todos deben participar en la política *en la ciudad*, «pues las ciudades no existirían si fueran pocos los que participan de tales artes, como ocurre con las demás». En este planteamiento, la democracia, como sistema de participación, tiende a ofrecer una doble cara,[5] que en su misma duplicidad es la que mejor la define y permite comprender muchas de sus contradicciones. Por una parte, la democracia de los ciudadanos significa la exclusión de metecos y esclavos, pero, de otro lado, esa misma masa de ciudadanos incluye, en la época de la guerra del Peloponeso, a los artesanos y agricultores, que resultan objeto de desprecio por los personajes de las *Memorables* de Jenofonte (III,7,5-6). No hace falta ser muy dotado para hablar ante la Asamblea, porque está formada principalmente por la masa de los ignorantes. Positiva y negativamente, desde puntos de vista favorables como desde puntos de vista desfavorables, la opinión antigua coincide en admitir que la participación en la Asamblea estaba abierta a todos los sectores de la clase de los libres, sea cual fuere su nivel económico y su dedicación. Se ha roto la limitación que equipara los derechos cívicos a la posesión de la tierra y, sobre todo, la participación es absolutamente ajena a cualificaciones intelectuales o familiares como las exigidas por la escuela socrática.

las actitudes populares, pero sí ha resultado interesante intentar comprender la relación intelectual existente en el proceso de la *kátharsis*, como fenómeno de toma de conciencia y de asunción de la realidad. En ese sentido, el análisis de la comedia resulta al mismo tiempo más sencillo y más decepcionante. En el ejemplo del debate en torno a la paz que se refleja en *Acarnienses* de Aristófanes,[196] en todo caso, resulta interesante constatar la presencia de conflictos entre el campo y la ciudad asumidos, como las Dionisias urbanas, en el ámbito de la ciudad.[197] La integración urbana de las Dionisias está sin duda relacionada con el desarrollo de la democracia, incluso con las medidas de Clístenes, que imitaba así a su homónimo el tirano de Sición, lo que se relacionaría con la incorporación de Eléuteras y la fundación del templo de Dioniso Eleutereo en las faldas de la Acrópolis.[198] La oferta de Aristófanes, sin embargo, se halla más bien en el mundo de la utopía, de «otras Atenas» diferentes de las reales, las que se muestran en los festivales del vino,[199] donde la única propuesta es la evasión a través de la cual se integra la realidad presente. En cualquier caso, Eurípides y Aristófanes, cada uno a su manera y con los medios a su disposición, hacen del teatro de Dioniso, a partir del año 415, el lugar donde Atenas se mira críticamente y se muestran los ecos de los conflictos politicoculturales de la *pólis*.[200]

De todos modos, la comedia puede haber tenido problemas creados por reacciones legales, generales o concretos, que tendían a poner límites a las expresiones demasiado libres, tal vez cuando se referían a alguien de manera nominal. Del escolio a Aristófanes *Aves*, (v. 1.297), puede deducirse que un tal Siracosio propuso un *pséphisma* para impedir que a nadie lo nombraran expresamente, en 415-414, para evitar que se mencionara a los condenados por impiedad y en concreto, según alguno,[201] para evitar que se mantuviera viva en la mente del pueblo la figura de Alcibíades, por lo que se abolió en 411 juntamente con su condena. Según otra opinión,[202] en cambio, se piensa que pretendía proteger a los inocentes contra posibles calumnias que se emitían en la comedia. En cualquier caso, sin embargo, el decreto es discutido y no se sabe con seguridad que se aplicara nunca, o como mucho en circunstancias muy concretas. El ambiente festivo hacía inseparable la libertad de palabra que se hallaba presente también en las fiestas mistéricas.[203]

15. LA ESTRUCTURA URBANA DE ATENAS. LA TOPOGRAFÍA Y SUS CAMBIOS DURANTE LA GUERRA

Según Aristóteles (*Política*, II,8,1-7 = 1267b22-8a14), Hipódamo de Mileto sería el primer hombre que, desde un campo ajeno a la política, se había planteado el problema de la mejor *politeía*, pero su planteamiento se encaja en un conocimiento universal en el que predomina el objetivo de la distribución de las ciudades. La biografía de Hipódamo, en su actividad profesional, viene a coincidir con la presencia activa de Pericles y con la guerra del Peloponeso. En 443 participó en la fundación de Turios y en 408 en la de Rodas.[1] Parece evidente, frente a lo que por regla general se conoce de él, que el aspecto geométrico no es lo realmente importante en la renovación de Hipódamo. En efecto, el término aristotélico *diaíresis* haría alusión más bien a la división en tres clases,[2] aunque no haya que despreciar el aspecto ortogonal. Lo verdaderamente significativo viene a ser la nueva idea que se va configurando de la distribución de los hombres en la ciudad, como reflejo de las transformaciones que se van fraguando en el mundo de la ciudad griega, en el ámbito de influencia de Atenas y en esta misma. La ciudad puede representar una igualdad sintética en el plano teórico donde cabría permitir, gracias a la división tripartita de hombres y tierras, la participación de todos en la política.[3] En el texto de Aristóteles, el número de ciudadanos adecuado según los planteamientos de Hipódamo era de diez mil y están divididos en tres partes, la de los *technîtai*, la de los *georgoí* y la parte que hace la guerra y tiene armas, *hópla*. De este modo, quedan individualizados los hoplitas como sector independiente de los campesinos, lo que parece señalar las pretensiones de definir a los campesinos como clase dependiente, junto con los artesanos, frente a una clase de guerreros.[4] El panorama se completa con una nueva división tripartita, esta vez aplicada a la *chóra*. Una parte había de ser sagrada, otra pública y otra privada. La primera, *hierá*, se usa para atender a los cultos, la pública, *demosía* o *koiné*, es de la que viven los que hacen la guerra y, finalmente, se encuentra la privada, de los campesinos.[5] Lewis cree que lo más significativo de la obra de Hipódamo sería precisamente la distribución funcional del espacio, según criterios determinados de *némesis* y *haíresis*, lo que afectaría tanto al espacio urbano y a la población como a la

chóra. En el Pireo se han hallado mojones que señalan límites, *hóroi*, que parecen responder a la planificación del arquitecto[6] y hacen referencia a *némesis*. La lectura de los *hóroi* indica que servían para definir la separación entre público y privado, o entre sectores de la ciudad, y que igualmente definían áreas específicas, como el *empórion*. Por lo demás, el ágora llamada de Hipódamo constituía el centro cívico y religioso del Pireo.[7] La crítica de Aristóteles se basa en que, de aplicarse las teorías hipodámicas, los campesinos se convertirían en esclavos de los que tienen armas, pues en definitiva los guerreros serían los que iban a monopolizar los derechos, mientras que a los que carecen de armas los convertirían de hecho, según el estagirita (II,8,8 = 1268a17-20), en *doûloi*, pues no hay libertad si no hay *koinonía* en la *politeía*. En el planteamiento de Hipódamo (II,8,11-12 = 1268a36-b3), el problema que se plantea a Aristóteles es el de que los que tienen que cultivar la tierra pública serían de hecho como periecos, es decir, una forma de dependencia colectiva de las poblaciones teóricamente libres.[8]

Más difícil es saber cuáles fueron los proyectos concretos debidos a Hipódamo y averiguar en qué consistían en la práctica sus innovaciones.[9] De las aplicaciones concretas conocidas de época de Pericles, en el Pireo y en Turios, se deduce, de los textos y de los estudios arqueológicos, que tuvieron una distribución geométrica.[10] Del Pireo, a través de diferentes datos arqueológicos, puede deducirse que se construyó a mediados del siglo V, a pesar de la planificación previa que tuvo lugar en tiempos de Temístocles,[11] donde se habrían dispuesto sólo las dependencias navales, a partir de las cuales se desarrollarían las necesidades que llevaron a la planificación urbanística. La arqueología revela que, tanto en la distinción de zonas funcionales como en la integración de todo el conjunto en una unidad orgánica, el Píreo puede responder a una concepción «racionalista» de la ciudad.

En concreto, lo que puede deducirse[12] es que se planificó el espacio donde incluir las diversas partes funcionales, los alineamientos del *empórion*, del ágora y los santuarios y del puerto en relación con el urbanismo general de la zona y la alineación de las calles. La funcionalidad religiosa y cívica se adecuaba así a la funcionalidad militar y comercial, lo que vendría a coincidir en la teoría con los planteamientos relativos a la *diaíresis*, para producir de este modo una coherencia entre urbanismo y sociedad. El ágora se convierte en elemento esencial en la composición urbana, lo que no podría ya hacerse en el ágora ateniense. Así se creaba un contrapunto entre el ágora heredada del arcaísmo y la nueva ágora del Pireo, producto premeditado de la nueva realidad. Lo más característico del nuevo plano sería la situación del *empórion*, junto a una zona comercial separada del sector residencial por la zona cívica integradora, donde se sitúa el ágora hipodámica y los lugares sagrados, todo ello entre los puertos militares de Zea y Muniquia, mientras que el Cántaro se dedica a funciones comerciales.[13] La ciudad queda así claramente diferenciada en dos núcleos urbanos representados por el *ásty* y el Pireo, unidos entre sí por los Muros Largos, expresión topográfica de los aspectos militares y económicos seguidos por Pericles, apoyado por el *dêmos*.[14]

De la colonia de Turios se sabe además que había sido objeto de atención por parte de Protágoras y Heródoto, pero también de los adivinos próximos a Pericles, Lampón y Jenócrito.[15] En relación con su planificación, se conoce en este caso una descripción de Diodoro Sículo (XII,10,7), que parece, desde luego, responder al concepto de planta ortogonal, posiblemente en una correspondencia estrecha con la planificación del territorio.[16] Las calles ortogonales responden a un esquema similar al de otras ciudades del sur de Italia, con un diseño estrecho y alargado orientado hacia el mar, en que podría insertarse la repartición regular que le atribuye Aristóteles, la *diaíresis*, y la favorable disposición de las casas privadas, destacada tanto por Aristóteles como por Diodoro.[17] Sin embargo, las excavaciones arqueológicas no han permitido llegar a un conocimiento preciso de la colonia.[18]

También puede deducirse la existencia de una planta ortogonal de las excavaciones de Rodas.[19] Resulta interesante comprobar la existencia de vías largas cortadas por otras más pequeñas separadas entre sí por un *actus* (120 pies) sin encrucijada central. Esta falta de centro puede interpretarse como una representación de la búsqueda de la igualdad aritmética, democrática,[20] pero se trataría en cualquiera de los casos de una concepción democrática peculiar, que favorece la aparición de dependencias específicas en un mismo plano estatutario.

En general, lo que importa en los planos de Hipódamo es la cohesión que busca para integrar las diferentes partes de la ciudad.[21] Sin embargo, la evolución panhelénica de Turios, que desemboca en la revuelta, y el sinecismo de los rodios, vinculado al parecer a los movimientos de oposición del año 408,[22] ponían de relieve que tales formas de integración venían a constituir instrumentos de dominio que podían transformarse en manos de los enemigos de la democracia.

En la realidad práctica, a lo largo de la guerra, las intervenciones urbanísticas en Atenas aparecen menos como el resultado de una planificación teórica demasiado precisa. En ese sentido, se conoce la construcción de una muralla interna, el *diateíchisma*, que dividía el centro de la ciudad cortando los muros de Temístocles en la zona suroccidental. Se refiere a ello Aristófanes en *Caballeros* (817-818), donde el paflagonio, identificado con Cleón, es objeto de burla por haber reducido el número de ciudadanos, a los que llama por ello *mikropolítas*. El escoliasta interpreta que es obra de ese Cleón, al que culpa de provocar, en la comedia, *stenochoría* en la ciudad, situación en que los hombres perecen.[23] Cabe también la posibilidad de interpretar la medida en el sentido de buscarse la segregación de grupos, al iniciarse, en época de Cleón, una cierta aplicación de las tácticas que pudieran hallarse en la mente de Pericles al pronunciar el discurso fúnebre (véase la lámina 51).[24] Así se dibuja la nueva posición de la Pnix, reflejo de la transformación urbanística en la disposición de los edificios públicos, ya que el lugar de reunión queda al borde de las nuevas murallas (véase la lámina 52).[25]

Desde el punto de vista monumental se producen algunas novedades. La funcionalidad de las obras públicas como elemento de cohesión, en unos momentos en que es preciso fomentar la solidaridad y resaltar los factores de

unidad, resulta evidente. De ese modo, no parece sorprendente que según datos epigráficos, entre 433 y 423, los atenienses se hayan gastado más de 5.500 talentos del tesoro de Atenea Políade, desde el momento en que se inicia el asedio de Potidea y otras acciones previas a la guerra del Peloponeso propiamente dicha.[26] La Acrópolis se ha convertido ya en el lugar mítico con que se identifica la ciudad, donde se recoge plásticamente toda su historia, desde los tiempos más primitivos hasta la actualidad.[27] Allí, la construcción del templo de Atenea *Níke*, que no se terminó antes del año 420,[28] rompe con los ejes ya establecidos y vuelve a la orientación anterior a los Propileos y al Partenón. La colocación, que hace referencia al mito del regreso de Teseo y la muerte de Egeo, le proporciona un valor específico al remontarse a la prehistoria, como el *xóanon* que allí se guardaba en la *cella*.[29] En ese lugar había en el siglo VI un culto de Atenea como diosa de la Victoria, en la tradición micénica de colocar en los muros de entrada a la divinidad protectora de la ciudad.[30] El decreto que decide la reconstrucción data del año 449, pero la obra no comenzó hasta 427[31] y en 425-424 se dedicó la estatua. Una vez finalizada la obra en 420, todavía el famoso parapeto con el relieve de Atenea sentada, así como la Victoria de la sandalia, no se colocaron hasta el año 410 a.C. (véanse las láminas 53 y 54).[32] La victoria aquí representada en la dedicación del templo se refiere a la que los atenienses obtuvieron sobre los espartanos en Esfacteria, por lo que los relieves representan tanto las luchas de griegos contra persas como las de griegos contra griegos. *Níke* fue en efecto objeto de una estatua de bronce en la Acrópolis para conmemorar la victoria, según Pausanias (IV,36,6). Se ha puesto en relación[33] este espíritu con el que se refleja en Tucídides (IV,65,4),[34] de optimismo esperanzado en que la victoria consolidara la ciudad, afirmada en un pasado convertido cada vez más en punto de apoyo ideológico de la superioridad ateniense. En las fechas, viene a coincidir con la edificación del templo de Apolo en Delos, entre 425 y 417, tal vez patrocinado por Nicias en las Delias del año 417. Desde 421, la mayor parte de las edificaciones vuelve a ser el producto de la inversión privada, lo que indicaría un renacimiento de la tendencia que Pericles ofrecía como alternativa a lo público y el *dêmos* entonces no aceptaba. En aquellos momentos veía los peligros que traía consigo el patrocinio de los ricos, mientras que ahora lo acepta de nuevo, como en los tiempos de Cimón.

Otra obra de la Acrópolis que se realizó durante la guerra fue el Erecteo, dedicado a las divinidades primitivas de Atenas, empezado en 421, pero no terminado hasta 406.[35] Era el lugar en que se celebraban los cultos más ancestrales, que contenía el Cecropion, la tumba de Cécrope, rey primitivo de Atenas, y la tumba de Erecteo.[36] El templo aparece caracterizado con un *telestérion*,[37] o centro iniciático, pero se conoce también como templo de la *Poliás*, la diosa patrona de la ciudad, por Pausanias (I,27,1) y Estrabón (IX,1,16=396). Es posible que el pórtico monumental del norte fuera el que correspondía a Atenea Políade. En la cámara occidental estarían los *ádyta*, con el *xóanon* de Atenea y la tumba de Erecteo donde se llevarían a cabo cultos mistéricos.[38] Unido por el oeste se hallaba el Pandrosio.

En los años 416-406, se llevó a cabo en el ágora la construcción del nuevo *bouleutérion*, al oeste del viejo. Pausanias, en I,3,5, describe sus elementos decorativos.[39] Los archivos que estaban antes en el viejo *bouleutérion* se quedaron allí, en posición integrada en el *Metrôon*, dedicado a la Madre de los Dioses, divinidad de importación frigia que se asoció a Rea.[40] Así lo dice el escoliasta a Esquines (III,187). Allí estaba la estatua de la diosa, obra de Fidias, según Pausanias (I,3,5), y de Agorácrito para Plinio (XXXVI,17).[41] De este modo, con la construcción del nuevo *bouleutérion*, el viejo se asimiló al lugar de culto de la Madre hasta la reestructuración del siglo II.[42] También allí se sitúa la *thólos*. Entre *thólos* y *bouleutérion* forman el centro de la tradición democrática ateniense.[43] A su lado se encuentra el monumento a los Héroes Epónimos, símbolo de la democracia tribal.[44] A pesar de que el monumento del que se conservan los restos pertenece al siglo IV, las menciones indican que había otro por lo menos desde el siglo V, aunque no esté localizado.[45] Con ello ya se ha producido la concentración en el ágora de los héroes que anteriormente estaban situados en diferentes lugares del Ática, para potenciar la función centralizadora de la ciudad en relación con las formas de asentamiento tribal.

En el ágora se erigieron las estatuas de Hefesto y Atenea después de 421, lo que coincidió con la celebración de las fiestas de Hefesto. Con ello se confirma una especie de patronato artesanal del noroeste del ágora, lo que corresponde a la mentalidad democrática reflejada en el mito de Prometeo del *Protágoras* platónico.[46] Por otro lado, también se intervino en la *stoà basíleios*, después de la destrucción de algunas edificaciones de talleres artesanales.[47] Se ha pensado[48] que la referencia del escolio a Aristófanes (*Asamblea de las mujeres*, 685) al Teseo como lugar de reunión de *thêtes* para buscar trabajo como *misthotoí* es un error y que tal práctica se realizaba realmente en la *stoà basíleios*. Parece que en alguna ocasión ha recibido también el nombre de *stoá* de Zeus Eleutereo debido a la estatua colocada enfrente,[49] pues en realidad parece haber una base que podía servir de altar arcaico de Zeus Eleutereo, fundado desde el año 510. Debajo había un depósito de cenizas y ofrendas desde época geométrica, así como un taller de ceramistas,[50] lo que indica la continuidad funcional del lugar, de la ritualidad geométrica a la función cívica, a través de los desarrollos artesanos que configuran el área noroccidental del ágora. La estoa debió de terminarse en 409-408. Pausanias, en I,3,1,[51] se refiere a la *stoà basíleios*, que era la que existía desde mediados del siglo VI en la zona donde luego se habrían ido añadiendo las otras edificaciones dedicadas a Zeus. Esto da lugar a los mencionados errores, transmitidos desde los autores antiguos, tendentes a confundir la *stoà basíleios* y la *stoá* de Zeus.[52] Sin embargo, otras fuentes antiguas distinguen claramente ambos edificios.[53] La *stoà basíleios* era arcaica y tenía cerca un altar de Zeus, pero la *stoá* de Zeus no se construye hasta el inicio de la guerra del Peloponeso (véanse las láminas 55 y 56).[54] En su planteamiento correspondería a los esquemas de Pericles, sólo completados en la época de la paz de Nicias. En ellos trataba de resaltar los aspectos más vinculados a las tradiciones olímpicas. Desde la

destrucción del altar hasta la construcción de la *stoá*, en el lugar se acumula una multitud de restos indicativos de las actividades de ceramistas y metalúrgicos.[55] En relación con Zeus Eleutereo, Hipérides habla de una columna construida por libertos, lo que da lugar a una ambigüedad entre la libertad (*eleuthería*) de los griegos frente a los persas y la liberación de esclavos. En general, las edificaciones del noroeste del ágora también pueden interpretarse como refugio de los externos a la ciudad procedentes del campo.[56] La estructura religiosa tiene, por tanto, una función civil, pero a ello hay que añadir la existencia de un lugar donde se dedicaban los escudos,[57] símbolo de los poderes del guerrero ciudadano para dar cohesión a la comunidad en tiempos de guerra. Asimismo, hay decretos honorarios dedicados a Zeus Soter, título que también se atribuye al padre de los dioses, esta vez como «salvador» de la ciudad, pero también como advocación que lo identificaba con la divinidad tiránica,[58] que desempeñaba en la sociedad un papel soteriológico.

Al suroeste del ágora existe también otra área caracterizada por sus referencias ideológicas al pasado heroico de la ciudad. Se trata de un edificio triangular que puede corresponder a cualquiera de las tres últimas décadas del siglo V, o sea, al período de la guerra, con carácter más cívico que privado, por lo que tal vez se integre en la época de Pericles, donde el pasado heroico se asume de modo colectivo e identificado con la comunidad ciudadana, dentro del programa final del estadista, como obra menor, pero hay rasgos que pueden identificarse más bien con la mentalidad triunfante en los años de paz posteriores al 421. La estructura central es arcaica, con un *bomós*, como la tumba de un viejo héroe ateniense del tipo de las señaladas en Tucídides (II,16,2-17,1).[59] La vinculación de los centros cívicos al pasado heroico no cesa, e incluso a veces se recrudece en la época de la guerra. Así, los restos arqueológicos donde se sitúan la *stoà basíleios* y la *stoá* de Zeus señalan la existencia de un importante gasto público indicativo de un período dinámico de la historia de Atenas, por lo menos hasta 425.[60] Tanto el edificio triangular del suroeste como el *leokórion*, al noroeste, ambos sobre cementerios de la Edad del Hierro, parecen responder a esa forma peculiar de renacimiento religioso derivado de los problemas que se vinculan a los primeros años de la guerra.[61]

Del mismo modo, entre los años 430 y 420 se produjo una remodelación o reparación del templo de Afrodita Urania, que se había construido hacia el año 500, y la abundancia de cenizas y de huesos quemados correspondientes a aquella fecha indica que la actividad ritual fue entonces muy fuerte.[62] También a fines del siglo V se ve que experimentó modificaciones, con la construcción de un nuevo parapeto que marcaba el recinto,[63] el Altar de los Doce Dioses, que había sido edificado en la época de Pisístrato el Joven, según Tucídides (VI,54,6-7). De allí partían las carreras que recorrían el centro del mercado en dirección al sureste por la vía Panatenaica.[64] En aquella época se añadiría el *perîbolos* y se trasladaría allí la base de Leagro, seguramente con la estatua, que por el estilo puede ser de 480 a.C.[65] Sobre la misma época se sitúa la terminación del templo de Posidón en cabo Sunion, así como las estatuas de Némesis en Ramnunte y de Deméter en Tórico. La obra más importante del Ática, fuera de Atenas, recientemente estudiada, es el templo que alberga la primera de dichas estatuas.[66] Según estas investigaciones, desde el punto de vista arquitectónico, la mayoría de las columnas son similares a las de la *stoá* de Braurón y del templo de los atenienses en Delos, todas obras situadas entre los años 425 y 417, después de la construcción de los Propileos, con algunos aspectos inspirados en el Partenón. Pero lo más notable es que en esos años se concentra la acción constructora en los pequeños santuarios, como el de los Héroes Epónimos o el dedicado a Codro, Neleo y Basileo, así como el Erecteo, de caracteres peculiares.[67] También resulta de interés señalar las edificaciones del sur del ágora, al pie de la Acrópolis, en la ladera norte, y en el teatro de Dioniso, al sur de ésta. Entre 421 y 415 se construye un teatro de Dioniso al mismo tiempo que el nuevo templo del dios, al este del Odeón de Pericles.[68] Ahora bien, sólo en el siglo IV, en época de Licurgo, se construye la escena de piedra.[69] Antes, la escena parece haber tenido un fuerte parecido con la *stoá* de Zeus *Eleuthérios* del siglo V del ágora.[70]

Finalmente, puede hacerse una relación de las obras correspondientes a los últimos treinta años del siglo V, después del templo de Hefesto.[71] Cerca de la *stoá* Pecile, se amplía posiblemente al doble el canal del río Erídano.[72] Al suroeste se situaba el *strategeîon*, dudoso como obra de época de Pericles, que, al presentarse como un *heróon*, identificaba la propia función de la estrategia con los héroes tradicionales. No hay muchas pruebas de que allí residieran los estrategos, pero existe un *Héros Strategós* que recibía culto en Atenas a quien estaba dedicada una inscripción hallada justamente al este del *Metróon*, por lo que el recinto se interpreta como posible lugar de culto.[73] Plutarco (*Nicias*, 15,2) cita el *stratégion* como lugar donde estaban reunidos los miembros del colegio de los estrategos en un momento determinado en época del personaje biografiado.[74] La *stoá* del sur I era una construcción no monumental, que contenía las dependencias de los magistrados[75] y parece responder a la tendencia de la época final de la guerra en que se buscaba la profesionalización de determinadas actividades públicas como la de los *thesmóthetai*.[76] La Casa de la Moneda, el *argyrokopeîon*, al este de la estoa del sur, se edificó también a finales del siglo. En él había de colocarse el decreto referente a la moneda cuya fecha se discute entre 440 y 420.[77] Importaría la determinación de las fechas para concretar los aspectos evolutivos del imperio en tanto en cuanto representa la prueba de que se establecen medidas coercitivas sobre los aliados en el plano puramente financiero. La consecuencia sería que el edificio estaba hecho o no desde los momentos conocidos como la crisis de los cuarenta o sólo se probaría su existencia en época de guerra. En cualquier caso, entonces se da ya como seguro el funcionamiento de instituciones sólidas dedicadas a regular las relaciones entre Atenas y sus aliados. En cambio, la remodelación de la Pnix, al final de la guerra, vendría a ser símbolo de la derrota democrática.[78] De este modo, el final de la democracia en la guerra se manifiesta así, tanto en el plano teórico, cuando el urbanismo adoptado por Pericles se utiliza para la rebelión

antiimperialista, como en el plano de las construcciones concretas, donde la línea autoritaria y tradicionalista se impone hasta el punto de marcarse, en las líneas contrarias al *dêmos*, las mismas disposiciones topográficas de los lugares donde se reúnen las instituciones más identificadas con el *dêmos* mismo. En esta línea se sitúa la destrucción de los muros del Pireo por los Treinta el año 404, como la narra Jenofonte (*Helénicas*, II,1).[79]

16. LA HISTORIOGRAFÍA[1]

En este capítulo, antes que de un problema de fuentes, cuyo enfoque se desprende con claridad de los resultados aquí obtenidos, que se deben fundamentalmente al uso de una concepción totalizadora del fenómeno histórico, se trata más bien del estudio de la historiografía como fenómeno histórico ella misma, como resultado de las propias condiciones de la guerra del Peloponeso y de su desenlace. En la idea de que la guerra misma fue por lo menos tan trascendente como la concibió Tucídides y de su proyección posterior como fenómeno en que se cuajaron importantísimas consecuencias para la historia posterior de Grecia, resulta de gran interés intentar profundizar asimismo en la imagen creada en los historiadores posteriores, no sólo tributarios de las fuentes que utilizan, sino deudores de una concepción de la historia que de hecho se fragua allí. El problema es que la lejanía, luego, no produce la capacidad de análisis, sino virtual olvido de los conflictos patentes, dado que la vigencia de las relaciones humanas, democráticamente puestas de manifiesto en la época de la guerra, se oscurece cuando se imponen los sistemas autoritarios que culminan en el Imperio romano. Los historiadores ya sólo serán capaces de observar aspectos anecdóticos y lo que, en el caso de Tucídides, era un método para profundizar en las relaciones sociales, como es el uso de los discursos contrapuestos, tiende a convertirse, salvo excepciones, en procedimiento retórico con el que, de todos modos, los historiadores señalan a veces su perplejidad ante los cambios de la evolución real. Por tanto, en este capítulo, se prestará atención principalmente a la realidad social, la evolución de la sociedad ateniense durante la guerra del Peloponeso, que permitió dar una guía al pensamiento historiográfico, como para que, incluso cuando los historiadores no estaban en condiciones de profundizar de la misma manera, su labor quedara marcada por los métodos entonces iniciados. En definitiva, todo el debate historiográfico de la Antigüedad parte de la posibilidad de cada época para comprender los problemas percibidos por los hombres de la democracia ateniense.[2]

En este sentido, puede decirse que la historiografía correspondiente a la guerra del Peloponeso y a las transformaciones históricas ocurridas en el seno de la ciudad de Atenas es la que va de Heródoto a Tucídides. En ambos se hace evidente que la centralidad del tema de la guerra responde a un